

Olórun

A Religião se faz com a colheita da terra: problematização conceitual de "religião" em África e o caso Yorùbá
Por João Ferreira Dias

A diáspora Africana e suas implicações na figura da mulher negra na sociedade atual
Por Clara Alencar V. Pimentel

Ẹ̀nikẹ̀jì
Por Àṣà Òrìṣà Aláàfin Ọ̀yọ́



Fev

Redação



Erick Wolff
Editor - Diretor



Dr. Roberto Tamelini Jr.
Juridico

Conselho Editorial

Roberto Tamelini Junior
Joana D'arc Espindola

ISSN 2358-3320



Nossa Capa
Créditos da imagem ignorada: à saber

Nesta edição número 47, a Revista Olorun traz:

Neste primeiro artigo o visa analisar o conceito de “religião” e suas implicações conceituais para a observação das religiões africanas, partindo do caso dos *yorùbá* da África Ocidental e visitando o candomblé, religião brasileira de matriz africana fecundada com o comércio de escravos.

No segundo artigo dedicar-se-á a identificar as maneiras como o fenômeno da diáspora africana – a captura, a travessia, a chegada ao novo ambiente e consequente adaptação -, tiveram influência sobre a constituição do pensamento feminista negro.

E por último, o importantíssimo vídeo do *Àsà Òrìsà Aláàfin Òyó*, entrevistando a *Ìyá*, informando que o *Enìkejì*, não é a alma da pessoa.

Boa Leitura.

ÍNDICE

A Religião se faz com a colheita da terra: problematização conceitual de “religião”
em África e o caso *Yorùbá*

Por João Ferreira Dias p. 06

A diáspora Africana e suas implicações na figura da mulher negra na sociedade
atual

Por Clara Alencar V. Pimentel p. 72

Enikejì

Por Àsà Òrìsà Aláàfin Òyó p. 99

ETNOGRAFICA, v. 17 (3), 2013

Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia

A RELIGIÃO SE FAZ COM A COLHEITA DA TERRA: PROBLEMATIZAÇÃO
CONCEITUAL DE “RELIGIÃO” EM ÁFRICA E O CASO YORÙBÁ

Por João Ferreira Dias

O presente artigo visa analisar o conceito de “religião” e suas implicações conceituais para a observação das religiões africanas, partindo do caso dos *yorùbá* da África Ocidental e visitando o candomblé, religião brasileira de matriz africana fecundada com o comércio de escravos. Pretende-se, então, traçar um roteiro diferente para a conceitualização da experiência religiosa africana nos enfoques anteriores, procurando oferecer alternativas face às categorias clássicas de “monoteísmo”, “politeísmo” e “panteão” e observando simultaneamente o que constitui a atitude religiosa no caso *yorùbá* e seu descendente candomblé, a partir da ideia de que a religião nos presentes estudos de caso se faz.

Keywords : Religion, Africa, Yorùbá, Candomblé, Operative Categories, Localism

Palavras-chave: Religião, África, *yorùbá*, candomblé, categorias operatórias, localismo

1.

A história das ciências sociais que se fundaram na experiência da alteridade (Laplantine 2000: 21), a qual opera com as ferramentas de análise do sujeito europeu, i. e., através das categorias ocidentais, influi na definição de “religião”.¹ Mas, tal como notou Rodney Needham (1972), trata-se de um conceito dificilmente traduzível para as línguas não latinas. A etnologia lida, desta forma, com um problema complexo, cujas raízes tocam o âmago da experiência de entendimento do “outro”. Os problemas associados à delimitação da experiência a que se convencionou chamar “religiosa” alimentaram a história das mencionadas ciências. As dimensões e funções dos ritos, a função simbólica e o pensamento mítico, e o ordenamento social composto em função dos elementos intrincados na “religião” (convém aqui manter o cuidado com o termo) foram objeto de estudos clássicos, como os de Durkheim (1912), Malinowski (1925), Mauss (1968), Radcliffe-Brown (1968 [1945]), Geertz (1973) ou Testart (1993), entre

outros, pelo que não requerem uma revisitação, em função de não caber aqui uma abordagem histórica da transformação e evolução dos conceitos.

2.

Não obstante o percurso histórico dos conceitos, é intento presente entender e propor uma outra leitura da experiência religiosa em função do caso específico *yorùbá* (sem descurar a sua experiência diaspórica, o *candomblé*), expressões religiosas com as quais temos convivido longamente, quer como observadores quer como participantes, numa visão descrita como *emic*. Tal facto permite-nos e permitiu-nos em trabalhos anteriores compreender os dados a partir de uma leitura alternativa à *alteridade*, construindo uma leitura própria do fenómeno em causa, sem um “eurocentrismo metodológico” (Dias 2011).

Referindo-se lato sensu à África, afirma Awolalu que *"religion enters into every aspect of the life of the Africans and it cannot be studied in isolation. Its study has to go hand-in-hand with the study of the people who practice the religion"* (1976: 1). Dessa forma, permanece válida a teoria de Kishimoto (1961), de que cada contexto cultural gera a sua definição de "religião", o que nos leva ao pensamento *yorùbá*, para sermos mais específicos e fugirmos ao perigo de pensar África unidimensional mente. Neste, as coisas mais se incluem do que se excluem, pelo que delimitar fronteiras constitui um risco metodológico perigoso. Pensando na definição de "religião" em função do stricto sensu cristão, Horton (1960, 1993) recorda-nos que é nas fronteiras do que parece não ser religião que reside grande parte das atitudes que poderíamos chamar religiosas por parte dos africanos, pelo que a definição ocidentalizada de "religião" carece de operatividade no conceito presente.

Os yorùbá: religião, magia ou outra coisa ainda?

4

Há um problema histórico, nas ciências sociais, em relação ao traçar das fronteiras quanto ao conceito de “religião”. Devido à herança cristã e à sua estrutura de pensamento maniqueísta, tal como dissemos acima, as coisas excluem-se mais do que se incluem. Nesse sentido, tratando da religião como algo fortemente definido dogmaticamente, ficou entregue à categoria de “magia” tudo o que não cabia na receita do modelo ocidental de religião. No entanto, *“magic is not an entity distinct from religion but a form of ritual behavior and thus an element of religion”* (Hammond 1970: 1355). Este traçar de fronteiras entre “religião” e “magia” que encontramos em Hammond, mas também posteriormente em Claude Rivière (1997), ou entre “religião” e “ritual” com Christine Bell (1997), é ainda, crê-se, uma demarcação que é fruto de um certo

modo de ver o que se convencionou chamar “religião”, em função da impossibilidade de usar termos alternativos na constituição histórica da antropologia. Antes de avançarmos para o caso concreto dos *yorùbá*, cientes de que cada contexto geográfico e cultural produz clusters específicos de definição de “religião”, importa recordar Versnel (1991), que bem dizia que nem “magia” nem “religião” existiam, como quem diz que, no fundo, as várias ciências que estudam o fenómeno descrito como religião produziram categorizações e mapearam as atividades humanas como laicas, religiosas ou mágicas, pese embora que não tenham sido capazes de se desprender das amarras conceituais comumente utilizadas, ao impor à “magia” uma identidade mecânica. Robin Horton (1993) é perentório em reconhecer que os modelos ocidentais de abordagem das “religiões” africanas são ineficientes.

Lidando com o caso *yorùbá*: do modelo da eficácia ao “dever” como termo próprio

O já citado Horton (1993) compreende as “religiões” africanas como expressando-se em atitudes de explicação, previsão e controlo, mas também num sentido de comunhão. Tal modelo é aplicável ao espaço *yorùbá* (e seu descendente afro-brasileiro, o candomblé). Tomando como exemplo o sistema de *Ifá*, sistema religioso centrado num corpus literário cujos versos sagrados, os *odús*, acedidos através do método divinatório apelidado *òpèlè Ifá*, e interpretados pelo sacerdote, *bàbáláàwó*, explicam e enquadram os acontecimentos quotidianos em função de interferências religiosas. Exemplo disso são os falecimentos por varíola entendidos como influência da divindade com o mesmo nome, *Ṣànpònná*, conhecido no candomblé por *Ọbalúwàiyé* (“rei e senhor da terra”) e *Ọmọlú* (“filho do senhor”), que acarretam rituais específicos para aplacar a ira e conduzir o defunto à morada da divindade, pelo que os parentes do falecido não podem saber onde os sacerdotes de tal divindade

enterram o corpo. Ou, por exemplo, o caso em que uma esposa não consegue engravidar, pelo que o sistema divinatório poderá prescrever uma oferenda a *Ọṣun*, deusa da fertilidade, ou até a *Òṣàlúfón*, dependendo da localização geográfica e da tradição. Com os presentes exemplos temos, pois, o modelo de Horton claramente delimitado. O método divinatório (o que se aplica ao *òpẹ̀lẹ̀ Ífá*, aplica-se *mutatis mutandi* ao *ẹ̀ẹ̀rìndínlógún*, o método divinatório utilizado no *candomblé* e nos cultos aos *Òrìṣàs* fora do contexto do sistema de *Ifá*) explica e prevê, possibilitando através da oferenda, sacrifício ou demais aspetos rituais, o controlo do acontecimento e um sentimento de comunhão, na medida em que os sujeitos se encontram em correlação com as divindades e com os membros da sua comunidade/sociedade.

- 2 As problemáticas teóricas (no sentido teológico que preferimos apelidar “padrões de pensamento reli (...)

Ainda assim, partindo do modelo de Horton (1993), que se reconhece como válido, e observando o estudo de caso *yorùbá*, somos levados a propor a alternativa conceitual de comunicação, manipulação e eficácia como vetores interligados de entendimento da especificidade religiosa *yorùbá*. Sabendo que no imaginário *yorùbá* e descendente os sistemas divinatórios constituem o processo pelo qual se entra em contato com as divindades, o fator comunicacional é primordial nesta experiência religiosa. Sabemos que é através de tais métodos que no presente imaginário se conhece o passado, o presente e o futuro, é com estes processos de adivinhação que os sujeitos interagem com os deuses, mas também atuam no seu cotidiano, ou, por outro lado, é através de tais processos divinatórios que os sujeitos conhecem os fatores exógenos à sua condição presente e dessa forma comunicam com as divindades em função dos dados do cotidiano. 2 Na tradição *yorùbá* os sujeitos consultam o sistema divinatório para

conhecer os dias propícios para todas as atividades, para conhecer os desígnios das divindades e quem agiu sobre si com recurso ao extra-humano. Este recurso ao extra-humano como processo de ação sobre outrem tem sido apelidado “feitiçaria”. Devido à sua carga linguístico-histórica, trata-se de uma categoria em necessário desuso, em função de comportar em si categorizações de tradição ocidental, as quais foram sempre um problema conceitual no seio da antropologia religiosa, e pelo facto de conter em si as múltiplas possibilidades de definições opostas, como as de Lévy-Bruhl (1931), Malinowski (1933) ou Hertz (1970 [1907]). Ao mesmo tempo, a comunicação é feita entre sujeitos, pelo que a “religião” adquire uma dimensão social, i. e., a “religião” é produtora de sociedade, não numa dimensão ético-moral-filosófica de tipo judaico-cristão (social behaviours), mas antes como produtora de integração e compromisso social. Os cultos locais de natureza oficial conferem sentido comunitário às populações, como as celebrações *Olójó* em *Ilé-Ife*, reavivando a memória

coletiva em torno da figura heroica de Odùduwà e sua linhagem real, e da cidade como palco de tradição cultural, concebida como local da criação da humanidade e cidade santa (Beier 1980).

- 3 Palavras do pai João de *ṣàngó, ògán do Ilé Àṣẹ̀ Ìyá Odò* – Comunidade Portuguesa do Candomblé *Yorùbá*, (...)

7

Em relação direta com a comunicação estão a manipulação e a eficácia, constando como uma interpenetração conceitual e prática. Ao passo que o controlo proposto por Horton (1993) parece conter a premissa de dominação sobre determinado facto, acontecimento ou realidade, a ideia de manipulação, ao menos no caso *yorùbá*, apresenta-se como uma concepção mais dinâmica e operatória, na medida em que os *yorùbá*, através da comunicação pelos sistemas

divinatórios, conhecem as vontades das divindades e assim podem manipulá-las em favor de determinado objetivo, exercendo uma correlação entre eles e as divindades com base na troca. Ou seja, a fim de que a terra seja fértil oferecem, por exemplo, um galo a *Ògún*, a fim de que o senhor do ferro permita uma boa atividade agrícola, ou a fim de que chova é oferecido um agrado a *Òṣùmàrè*, deus do arco-íris e da chuva, que pode ser uma oferenda alimentar confeccionada com milho, feijão, azeite de dendê, por exemplo. Deste modo, a manipulação das divindades (que se apresenta também como uma forma de comunicação) para determinados fins confere um sentido prático à “religião” *yorùbá*, embora tal facto não deva ser entendido como uma mecanização ritual do tipo “mágico”, mas antes como a própria essência religiosa. Por fim, adentramos na questão da eficácia. Quando se comunica com as divindades para conhecimento/enquadramento dos acontecimentos passados e presentes, pretende-se conhecer uma fórmula capaz de manipular a divindade tutelar, ou

que está a exercer o controlo da situação, em favor do desejado. Dessa forma, tanto a comunicação quanto a manipulação têm de ser eficazes. Não sendo, os consulentes assumem quatro quadros explicativos:

- (1) a adivinhação foi mal feita;
- (2) a manipulação foi mal feita;
- (3) aquela divindade não é eficaz para o presente caso;
- (4) outra divindade está a influenciar o decurso do ritual. Como refere Horton (1993: 29), o imaginário africano – e isto é particularmente verificável no caso *yorùbá* – aceita mal que uma divindade não aja em consonância com o prescrito no ritual apenas porque decidiu não o fazer. Essa possibilidade está presente, por exemplo, no candomblé, onde uma noção de divindade de natureza judaico-cristã está bem patente. Em inúmeras casas de candomblé podemos ouvir: “O *Òrìṣà* é que sabe o que é melhor para nós e às vezes aquilo que nós queremos

não é o melhor para nós”. 3 No espaço *yorùbá* nativo, o entendimento processa-se de diferente modo, pelo que determinado indivíduo poderá recorrer a outra divindade em busca da “eficácia” como processo litúrgico, como bem nota Karin Barber (1997: 401).

8

Percebe-se, pois, que a ação ritual sobre as divindades é de suma importância no imaginário *yorùbá*. A esta manipulação está associada a ideia de troca. *Èṣù*, divindade das trocas (económicas, sexuais, linguísticas), dos caminhos e da proteção de casas, cidades, pessoas, é um exemplo paradigmático do –sentido de manipulação/troca contido no nosso objeto de estudo. Os mercadores das cidades *yorùbá* oferecem sempre uma parte dos seus lucros a *Èṣù*, a fim de garantir que este nunca deixe de providenciar os bons negócios, ou seja, para que a capacidade de troca económica nunca deixe de estar presente. Os

viajantes oferecem sacrifícios ao mesmo em nome da proteção durante a jornada, e quando é necessário escolher um rumo entre vários possíveis são feitas oferendas a *Èṣù* nas encruzilhadas, para que este indique o melhor caminho.

9

Não obstante o sentido prático da “religião” *yorùbá*, é inegável que existe uma concepção sobre o “sagrado”, uma teologia, como tratámos em trabalho anterior (Dias 2011), que preferimos apelidar “padrões de pensamento religioso”, porque não há uma teologia *yorùbá*, não obstante o papel agregador levado a cabo pelo sistema de *Ifá*, que unificou sistemas complexos e dinâmicos, mas antes um conjunto de concepções teóricas amplamente intrincadas nas performances rituais, concebidas e apreendidas em função de cada complexo sistémico. Assim, tratando-se do culto de *Èṣù*, são concebidos individualmente mitos e universos

tutelares específicos. Em acordo com outras divindades, a sua função pode alterar-se, nomeadamente assumindo o papel de *élébo*, i. e., o mensageiro ou aquele que leva as oferendas às demais divindades, sendo então oferecido o sacrifício primeiro a *Èṣù* e depois à divindade objetivada, como acontece no candomblé.

10

Evan Zuesse (1979), a propósito do pensamento religioso africano, distingue entre “religiões de estrutura” e “religiões de salvação”. Enquanto as “religiões de salvação” se baseiam em valores como pecado, rendição, graça divina, expressando uma correlação face a um ser supremo cuja magnificência permitirá a salvação da alma rumo a um espaço celestial concebido como um paraíso que se opõe à existência terrena, tornando-se assim religiões de projeção para o além, as “religiões de estrutura” orientam-se para as “coisas boas da vida” como

as apelida Hallgren (1991): fertilidade, saúde, bem-estar, conforto, prosperidade.

11

Esta definição de “religiões de estrutura” é particularmente interessante para o caso *yorùbá*. As principais questões de natureza teológica presentes neste imaginário são facilmente traçáveis aos *religious encounters*, para fazer uso da expressão de Peel (2000), que estão no âmago da criação do sistema de *Ifá* e de uma concepção filosófica-teológica da religião (Dias 2011) que –podemos encontrar no caso da diáspora cubana, abordada por Palmié (2007). Pese embora a validade do modelo de Zuesse, é relevante pensarmos que, como diz Gérard Lenclud (1990: 7), estamos a lidar com um “modelo ocidental de crença”. Isto porque a procura de uma definição universal de “religião” cai invariavelmente no problema citado das fronteiras conceituais. Na observação do caso *yorùbá*, aquilo

que constitui um modelo comumente aceite de “religião” compreende essencialmente os padrões ocidentalizados, contidos essencialmente no sistema de *Ifá*.

12

Em *yorùbá*, a palavra para designar “religião” é *èṣìn*, que se traduz por “dever” ou “serviço”. Do ponto de vista linguístico temos um distanciamento significativo em relação à terminologia latina, que compreende uma noção de “voltar a ligar” ou “recolher” coisas dispersas, pressupondo um desligamento entre os sujeitos e o universo do extra-humano. Ora, se do ponto de vista –linguístico há um distanciamento claro, tal deriva de uma distinção conceitual subjacente. Se o termo “religião” é problemático não menos o é “crença”. Tooker (1992), abordando os akha do leste da Birmânia, fala antes em “costume” ou “tradição” e da obrigatoriedade de “carregar” os espíritos, ao invés de “acreditar” na sua

existência. Apesar da distância geográfica e não querendo cair em “universais culturais”, tal percepção encontramos-la no imaginário *yorùbá*. O “carregar” dos akha é semelhante ao “dever” dos *yorùbá*, na medida em que compreende algo que se impõe ao sujeito, realidade cujo culto tem caráter de obrigatoriedade. Não obstante o sentido de obrigação ou de dever contido no imaginário *yorùbá*, a realidade vivencial revela-se menos hermética e mais pluridimensional. No caso dos ancestrais *Bàbá-Éégún* entre os *yorùbá*, o seu culto tem um sentido de dever, é coercivo. Os ancestrais existem. Não há lugar para uma ideia de crença, mesmo tratando-se das divindades; os *Òrìṣà*, todas estas entidades extra-humanas são existentes, não há necessidade de um salto de fé do tipo cristão – entre os *yorùbá*, elas existem. Nesse sentido, cabe ao sujeito o dever de lhes prestar culto, a fim de que estas não interfiram negativamente nos afazeres diários. Os ancestrais representam a linhagem, uma linhagem que pode reencarnar no seio da família – razão pela qual entre os *yorùbá* existem nomes

como *Bàbátundé*, i. e., “o pai voltou” – ou que pode ser chamada à terra para resolver conflitos familiares. A sua lógica cultual é partilhada com o modelo de culto às divindades (sacrifício animal, oferendas alimentares, pedidos e agradecimentos, celebrações públicas), pois tanto os ancestrais quanto as divindades comem, bebem, e dançam através dos seus iniciados em fenómenos de transe ou possessão.

13

Dessa forma, ao dever vem associada a ideia de “tradição”. Não obstante o primado hobsbawmiano (Hobsbawm e Ranger 1992) acerca da tradição e sua invenção, entre os *yorùbá* a tradição não só pressupõe um continuum face a um passado idealizado, como representa algo que se impõe como presente, vigente, que se atualiza permanentemente no fazer. Os *yorùbá* com os quais temos interagido desde 2009 referem-se às suas práticas, a que chamamos “religiosas”,

como “tradição”. Neste campo, a noção de “práticas religiosas” é particularmente importante, na medida em que os cultos religiosos *yorùbá* (*Òrìṣà, Ifá, Bàbá-Éégún*), embora ricos em mitologia, não assumem uma atitude de louvor passivo, apresentando pelo contrário uma postura ativa, pelo que a religião dos *yorùbá* se faz. Apesar do uso operatório do conceito de “primitivo”, a definição de W. R. Smith (1889) ecoou na antropologia longamente, ao afirmar que a religião em tempos primitivos se baseava em práticas rituais fixadas e aceites. Pesem embora todas as categorizações e conceitos desconstruídos e ressignificados e findo o evolucionismo como paradigma de análise, no caso africano/*yorùbá* afigurasse-nos que o modelo compreende uma relação direta entre mitologia como metáfora conceitual e a prática ritual como “feitura” religiosa. A utilização aqui do termo “feitura” é intencional. No candomblé, religião de matriz africana formada no Brasil, o termo “feitura” traduz a iniciação na vida religiosa, momento em que o sujeito é recolhido num quarto destinado

por um período nunca inferior a catorze dias e vê os seus cabelos rapados, tomará banhos rituais, aprenderá os comportamentos rituais, e terá direito a uma cerimónia pública de apresentação à sociedade religiosa do candomblé, onde exporá o seu novo “eu”, o “eu” religioso marcado por um nome em língua africana ligado à identidade mítica da divindade à qual está consagrado (Vogel, Mello e Barros 2001). Ora, o termo “feitura” remete-nos então para uma concessão de religião assente no fazer, uma vez que os próprios deuses se fazem (o sujeito A “fez” o seu *Şàngó*). Ora, o “fazer” da religião como modelo (ou a religião como “feitura”) intrinca-se na ideia de “dever” já mencionada. O fazer religioso (iniciação e prática ritual/cultural) deriva de um sentido de manipulação e eficácia, supramencionado, mas também de um sentimento de obrigação ou dever para com as entidades extra-humanas. Uma vez que estas são entendidas como tendo o poder de interferir com os afazeres quotidianos, devem continuamente ser aplacadas em nome do decurso pacífico desses afazeres. Esta

lógica de dever apresenta-se particularmente nos casos em que os sujeitos são chamados a cumprir a iniciação religiosa. Nesse sentido, é dever do sujeito iniciar-se, uma vez que a recusa poderá incorrer na ira dos seres extra-humanos. Os *yorùbá* frequentemente observam os acontecimentos negativos da sua vida em função da interferência dos *Òrìṣà*, razão pela qual recorrem aos métodos divinatórios a fim de compreender a causa e conhecer o processo ritual para alterá-la. Na sua cosmovisão não existe acontecimento que não possa ser alterado. No candomblé, por seu turno, há uma expressão corrente que afirma: “Os orixás dão-nos tudo, mas também nos tiram”. E salienta a importância de se cumprirem os preceitos rituais e as exigências das divindades.

- 4 Identidade ocultada por necessidade de preservação, atendendo ao sigilo iniciático.

Destarte, o imaginário *yorùbá* não é fragmentado. “Dever” e “tradição” andam, portanto, juntos. Os costumes herdados (que fazem do conceito de “herança” uma problemática de natureza religiosa, porquanto implica questões como “linhagem” e “memória” – problemáticas que em todo o caso ultrapassam o propósito do presente trabalho) impõem-se sobre os sujeitos, pelo que o ato de culto não é uma escolha livre, mas antes um imperativo, um dever enquanto sujeito nascido naquela terra. Tal facto conduz-nos à compreensão de que a terra, em si mesma, é um ativo religioso importantíssimo, sendo morada das divindades e útero da existência, pelo que nascer no território conhecido como *yorùbá* significa respeitar e cumprir as “tradições” locais. É o dever atuando sobre os sujeitos coercivamente. Mesmo nos casos em que os sujeitos tenham optado por determinada religião universal (movimento cristão ou islâmico), a obrigatoriedade de cumprir os preceitos rituais está presente. Tal facto é visível

quer entre os *yorùbá* quer entre os afro-brasileiros. *Bámídélé*, natural de *Ọ̀yọ́*, é um *yorùbá* islamizado, mas que não deixa de cumprir os preceitos rituais, a “tradição”, termo que vimos Taywo usar repetidamente. No candomblé dão-se os mesmos acontecimentos. R.,⁴ um padre bahiano, natural de Salvador, foi iniciado no candomblé no Rio de Janeiro, em decorrência do transe que o assolava durante as missas que celebrava. O “dever” é, pois, real, uma vez que tal se manifesta fisicamente, razão pela qual se chama, no candomblé, “obrigações”.

15

Nesse sentido, a problemática da “fé” coloca-se muito pouco, conduzindo-nos ao termo *ìmọ̀*, na língua *yorùbá*, que se traduz por “conhecimento”. Dessa forma, estamos diante da ideia de que a realidade extra-humana é composta pelos

Òrìṣà, entidades que se conhecem. Os mitos revelam em linguagem poética e metafórica os dados concretos da divindade: ela existe, o seu culto faz-se, ela tem determinada personalidade. É a conjugação destes elementos que produz a identidade religiosa *yorùbá*.

16

Não obstante, a experiência religiosa (mantendo o termo somente como identificador de objeto) *yorùbá* agrega ao “dever” um sentido de “comunhão”, que poderemos substituir por “matrimónio”. A religião *yorùbá* é, por natureza, iniciática (Verger 1999). Tal facto constitui todo um envolvimento de maior profundidade entre o sujeito e a divindade. A partir do momento em que este é iniciado na religião *yorùbá* (e com ela no *candomblé*, cuja matriz primária é aquela), ele torna-se *ìyàwóòrìṣà*, i. e., “noiva da divindade”, independentemente de ser do género masculino ou feminino. Estabelece-se, então, um vínculo de

matrimônio simbólico, no qual a divindade se “compromete” a cuidar do neófito e este presta juras de devoção. Este tipo de contrato com a divindade não é, pois, independente da ideia de “dever” contida na própria noção de “matrimônio”.

17

A esta noção de “dever” que vimos observando importa, por fim, associar um conceito de enorme significado entre os *yorùbá*: *Ìwà Pẹ̀lẹ̀*, “o bom caráter”. Apesar da sua ligação à tradição literária de *Ifá* (Abimbola 1975), o *Ìwà Pẹ̀lẹ̀* compreende o sujeito como responsável pelas suas ações e como dotado (ou não) do caráter necessário à gestão da sua vida de acordo com uma lógica de compromisso social. Ou seja, o *Ìwà Pẹ̀lẹ̀* faz do sujeito um cumpridor dos seus deveres morais, sociais e religiosos.

Vemos, pois, que, na linguagem *yorùbá*, o que se compreende por “religião” tem pouca coincidência com as definições oriundas das línguas latinas. O imaginário *yorùbá* é marcado pelo “dever”, pelo “fazer”, pelo “matrimónio”, pela “tradição”, pelo “conhecimento”. Assim, *è̀sìn* é também *ìmọ̀*, recorrendo à terminologia própria *yorùbá*. A propósito do último termo, vemos que no *Dictionary of Yoruba Language da Church Missionary Society* (CMS), de 1918, teologia traduz-se por *Ìmọ̀ Ọ̀lọ̀ọ̀rún*, o que literalmente significa “conhecimento daquele que é senhor do espaço inteligível” e que correntemente é traduzido por “teologia”. Pese embora a aplicação dos termos em contexto cristão, em trabalho anterior (Dias 2011) demonstrámos que o termo *Ọ̀lọ̀ọ̀rún* resulta de uma apropriação histórica de um epíteto ligado a *Òòṣàálá*. Dessa forma, estaremos a aceitar a utilização do termo *ìmọ̀* como operatório em contexto autóctone. Sabendo que o termo designa “conhecimento”, reconhece-se que tal é um conceito de grande

operatividade no seio do imaginário *yorùbá*. Entre os *yorùbá* a ancestralidade ocupa aspeto central. Os mais velhos (*àgbà*) são compreendidos como repositório de conhecimento, e na sociedade *yorùbá* o irmão mais velho não é tratado pelo seu nome próprio, mas por *egbon* mi, “meu mais velho”. Tal hierarquia familiar é reproduzida no interior do candomblé (Dias 2012). O conhecimento resultante da experiência de vida é o conhecimento antigo, aprendido também oralmente, razão pela qual a idade é sinónimo de conhecimento. No plano do extra-humano, presente que está a ideia de que as divindades existem e que os seus cultos se fazem, o conhecimento da sua mitologia e acima de tudo do *modus ritualium* é fundamental para a verificação da lógica de interpenetração dos fatores: comunicação ↔ manipulação ↔ eficácia ↔ comunhão.

Pesem embora tais formulações, que nos conduzem à compreensão do imaginário *yorùbá* pelos seus próprios padrões – o que implica despir uma visão eurocêntrica de religião –, a verdade é que a noção de *èṣìn ìbílẹ̀*, i. e., “religião tradicional”, é produto das transformações históricas do espaço *yorùbá*, constituindo-se como um constructo de uma “comunidade imaginada” (Anderson 1991) sob o paradigma da “*yorùbánidade*”. Naturalmente, a construção desta ideia de “religião tradicional” é resultado de um período em que a essencialidade *proto-yorùbá* era já ideológica, como bem nota Peel: “*at a time when ‘Yoruba traditional religion’ was less precisely that than part of the communal furniture*” (2000: 11). O sistema *Ifá*, herdeiro de categorias judaico-cristãs-islâmicas, e o avanço do cristianismo evangélico e do islamismo alteraram os modelos conceituais autóctones, como bem notou Olabiyi (1993). A experiência de retorno dos ex-escravos, particularmente para Lagos, contribuiu decisivamente

para a formação da identidade *yorùbá* entre os *sàró* da Serra Leoa, os *nàgó* da Bahia e os *lukumi* de Cuba. Interessa-nos aqui particularmente a construção da identidade religiosa. Como referido, o sistema de *Ifá* teve um papel particular na construção desta “religião tradicional” *yorùbá*, que melhor será compreendida nos termos de Hallgren (1995) como “neotradicional” e cujo sentido foi objeto de análise noutra sede (Dias 2011). Ilésanmí (1991) apelida os sacerdotes de *Ifá* “teólogos” e “profetas”, categorias que se adequam particularmente. A análise histórica dos discursos religiosos entre os *yorùbá* expõe o papel destes na orientação e modelação de um tipo de pensamento sobre o extra-humano. Herdeiro da geomancia haúsa e dos diálogos com os modelos de representação do sagrado no imaginário cristão, em particular em movimentos africanos como a Aladura Christianity, o sistema de *Ifá* constitui-se como um processo religioso em aberto, em permanente reconfiguração, não com um sentimento de “nostalgia” típico do *candomblé* (a dinâmica de reafrikanização do *candomblé* é

um tema marcante das suas ressignificações identitárias; ver Capone 2004), mas antes operando numa lógica de mercado religioso, concorrencial. É precisamente com esse espírito de “adaptação criativa” (Taylor e Lee s. d.), que junta Islão místico e cristianismo evangélico, que surge a *Ìjọ Ọrúnmilà Adúláwò Ifékówapò*, uma igreja de modelo cristão dedicada ao culto de *Ifá*, e onde os versos sagrados, os *ẹsẹ ifá*, que compõem o corpus literário que reúne mitologia e conhecimento aplicados ao processo de adivinhação, se encontram organizados no *Ìwé Odù Mímó* (literalmente “Livro do Conhecimento Sagrado”), um livro utilizado e redigido segundo o modelo bíblico.

20

Grosso modo, o que se verifica, então, é que o exercício de construção teológica da religião *yorùbá* não é independente de uma certa síntese histórica dessa mesma religião. Tal síntese, todavia, não serve para suprimir as assimetrias

derivadas da experiência local, onde, em boa medida, se vivencia a religião de um modo manifestamente diferente do modelo sistémico generalizado – a superestrutura religiosa *yorùbá* representa mais um enquadramento teórico e um exercício político-cultural do que espelha o quadro vivencial da mesma. Olhemos as especificidades do culto de *Ọṣun* em *Ọṣogbo* descrito por –Olupona (2001), amplamente independente do sistema de *Ifá*, pese embora todo o esforço levado a cabo pelos sacerdotes de *Ifá*, os *bàbáláwo*. O culto de *Ọṣun* na sua cidade de origem comporta uma dimensão política e civil. O peditório público e a celebração privada do rei (despido de artefatos num gesto simbólico de humildade diante da divindade) são aspetos importantíssimos da vivência prática da religião, espelhando mais uma vez o primado defendido supra de que a religião se faz e, uma vez que as “coisas boas da vida” estão ligadas à terra, é lícito afirmar que a religião entre os *yorùbá* se faz com a colheita da terra. Dessa forma, o que corresponde à teologia africana é, em bom rigor, um

enquadramento teórico lato sensu dos principais padrões religiosos africanos, que Awolalu (1976), *yorùbá* nativo, resume com a figura de um ser supremo, de divindades locais, de ancestrais, e de festivais públicos em louvor das entidades anteriores.

21

Em enfoque ao caso *yorùbá*, Awolalu (1976) não leva em consideração a construção histórica em torno do ser supremo, é certo. Todavia, é inegável que uma ideia deste se encontra difundida entre os mais variados povos africanos, quer por influência do Islão quer por influência do cristianismo. Dessa feita, são os *religious encounters* (Peel 2000) que fazem as transformações, bricolagens, simbioses religiosas. E, nesse encadeamento, são os encontros entre modos diferentes de vivenciar e pensar a religião que operam no sentido da construção de uma narrativa e de uma teologia entre os *yorùbá* e diversos povos africanos.

Olabiya (1993) relembra o papel dos missionários na implementação de categorias exógenas aos africanos no Golfo da Guiné. Categorias religiosas como “salvação”, “pecado”, “ser supremo”, “hierarquia”, “verticalidade”, “predestinação”, entre outras, que hoje podemos encontrar em variadas religiões africanas e que estão bem expressas no sistema de *Ifá*, são fruto dos diálogos com o Islão e o cristianismo.

- 5 Mariô é a folha do dendeneiro, sagrada para os *yorùbá*; o termo é aqui usado como sinónimo de relig (...)

22

Ainda a propósito da categoria “conhecimento”, importa adentrar pela categoria “tabu” (*ewò*), tomada por Hallgren (1991) como fundacional para o pensamento *yorùbá*, e bem assim pela de “segredo” (*awó*), ambas cruciais no imaginário

yorùbá nativo e diaspórico do candomblé. Estamos em crer que ambas (“tabu” e “segredo”) podem e devem ser parte integrante da categoria “conhecimento” no caso específico *yorùbá*. O *ewô* compreende as interdições rituais, quer no espaço nativo *yorùbá* quer no candomblé, respeitantes particularmente à mitologia das divindades, em enfoque às interdições dietéticas. Os sujeitos consagrados (que no candomblé são entendidos como “filhos” da divindade) a *Òṣàálá*, por exemplo, não podem comer alimentos preparados com azeite de dendê, e os de *Ọṣun* estão interditos de comer peixe sem escamas. Nesse sentido, os “tabus” estão associados ao “conhecimento”, na medida em que é preciso conhecer a tradição oral associada à divindade para ter acesso aos seus “tabus”, às suas interdições. Ademais, existem as interdições próprias das religiões, nomeadamente as ligadas aos processos iniciáticos. No candomblé, o período subsequente às “obrigações” religiosas (termo corrente para etapas iniciáticas, anteriormente referido) é conhecido por “resguardo”, e compreende

a interdição de determinadas comidas, a utilização de utensílios e talheres que não os usados em tais cerimónias, entre outras. Ora, tal noção de interdição ou “tabu” acompanha a noção de “conhecimento” e ambas estão ligadas à noção de “segredo”, *awó* em yorùbá. O “segredo” compreende o “conhecimento” dos “tabus” mais íntimos da religião. Entre os yorùbá e no interior do *candomblé* existe um ditado que resume bem a questão do cruzamento entre “tabu”, “conhecimento” e “segredo”, por entre o “dever” que se expressa na iniciação: *Ọgbèrì nkò mò màrìwò* (o não iniciado não pode conhecer o segredo do mariô).⁵ Ora, como vimos, o “dever” iniciático é parte fundamental destes universos religiosos. No *candomblé*, particularmente, quem não é iniciado não é membro da religião. É pela iniciação que se conhecem os “segredos” rituais, que se adquire o “conhecimento” litúrgico: como iniciar os sujeitos para cada divindade, quais os “tabus” respeitantes àquela divindade para a qual se está a proceder à iniciação, que cânticos e rezas rituais correspondem a cada etapa da vivência

religiosa, como e que animais sacrificar para as divindades, e por aí adiante. Todas estas questões não são de natureza filosófica, mas antes prática, uma vez que resultam de processos de transmissão e aprendizado da religião (Berliner e Sarró 2007). Ademais, o sentido de “eficácia” está patente, pelo que rituais que não surtem efeito tendem a ser suprimidos. Nessa lógica, os rituais em vigência são os considerados eficazes.

Lidando com o caso *yorùbá*: monoteísmo ou que modelo sistémico?

23

Os modelos sistémicos utilizados na história da antropologia tendem a perpetuar os padrões de entendimento ocidentais. Não obstante, reportando-se à religião *yorùbá* e à sua concetualização sistémica, Peel escreve: “[...] *the whole system looks different from different social standpoints*” (1968: 29). O antropólogo

inglês não poderia estar mais correto. A pluralidade interpretativa do universo religioso *yorùbá* resulta, pois, da real pluralidade de vivências, da pluralidade organizativa da mesma. Se é facto que o segmento religioso de *Ifá* tende a conferir um sentido monoteísta à religião em função das suas heranças islâmicas místicas, que orientam o discurso religioso em função do ser supremo *Olódùmarè*, também o é a tendência histórica de observar o universo *yorùbá* a partir do prisma de *Ifá*, um erro metodológico que permanece por visitar. Tal facto desemboca numa perigosa falácia na qual a antropologia se deixa imbuir por descurar, em variados momentos, a análise histórica das religiões em observação. Boa parte das categorias identificadas como intrínsecas ao pensamento *yorùbá* somente encontram validade no imaginário de *Ifá*, como *Ilésanmí* (1991) bem notou. Descobrimos tal assunção, a título de exemplo, na relação entre o ser supremo e as divindades, onde a “teoria mediúnica” e a de Deus Otiosus encontram terreno fértil. A “teoria mediúnica” foi explorada ao

máximo por Idowu (1962) e seus prossecutores, fazendo prevalecer a concessão do imaginário *yorùbá* como monoteísta, apesar de autores como Parrinder (1959) apelidarem os sistemas *yorùbá* e *fon* politeístas, ou de Verger (1999) falar em “monoteísmos justapostos”, opondo tal conceito ao “monoteísmo difuso” de Idowu (1962).

24

É inegável a presença de uma ideia de ser supremo no pensamento neotradicional (Hallgren 1995) *yorùbá* e *fon*. Olabiyi (1993) traçou um roteiro interessante em relação ao culto de Mawu entre os fon do Daomé (Benim) que nos revela o papel dos agentes cristãos na tarefa de implementação de categorias ocidentais. O sistema de *Ifá* cumpriu também importante papel, ao sobrevalorizar uma ideia de ser supremo, denominado *Olódùmarè*, ao qual estariam subjugados todos os *Òrìṣà*. Dessa perspectiva, o modelo *yorùbá* poderia

bem ser tomado como monoteísta e o problema conceitual estaria resolvido. Mas não está, mesmo que o ser supremo *Olódùmarè* surja nos discursos dos agentes religiosos. Todavia, quando nos posicionamos a partir do culto aos *Òrìṣà* per se, i. e., independentes do ser supremo e do contexto de *Ifá*, a perspectiva altera-se e uma certa noção de politeísmo emerge. Veja-se como exemplo *Ọyó*, onde o culto de *Ṣàngó* não é independente do culto de *Yèmonjá* (Matory 2005), filho e mãe na mitologia local (são as águas de *Yèmonjá* que acalmam o fogo de *Ṣàngó* ou, na linguagem local, é *Yèmonjá* quem “arrefece” *Ṣàngó*). Entretanto, da perspectiva dos devotos de *Ògún* e *Okò*, por exemplo, diante uns dos outros, poderemos falar em “monoteísmos justapostos”, como referia Verger (1999). O diálogo entre devotos é também um diálogo entre deuses. Ainda que, no contexto *inṭrayorùbá*, a experiência da alteridade esteja patente.

- 6 Termo corrente para designar as casas de culto de candomblé.

25

O problema adensa-se quando um devoto de *Ògún*, divindade da metalurgia e das atividades que requerem o uso do ferro, tem de recorrer a *Ọṣun*, divindade da fertilidade, da riqueza e das águas doces, e do rio com o mesmo nome que corre em *Ọṣogbo*. Da sua perspectiva, ele permanece um devoto de *Ògún*, logo um “monoteísta”, mas em enfoque a um caso particular este reconhece valor, eficácia, a outra divindade que não aquela a que está devotado. Da perspectiva imediata em que se assume duas divindades, temos um “politeísmo”. Mas se a sugestão de recurso a *Ọṣun* advier de uma consulta ao oráculo de *Ifá*, então estaremos diante de um “monoteísmo difuso”, no dizer de Idowu, como no caso dos cultos locais, ou seja, as celebrações de natureza política em torno de um

Òrìṣà entendido como fundador e/ou protetor da cidade, vila ou aldeia. Complexificando mais o problema, observe-se o candomblé. No imaginário afro-religioso do candomblé, cada sujeito está, por nascimento, consagrado a um Òrìṣà, para o qual poderá ser iniciado ou não, consoante aquilo que lhe é prescrito pelo oráculo. Dessa perspectiva o sujeito é, individualmente, “monoteísta”. No entanto, ao “Òrìṣà pessoal” (termo comum) juntam-se pelo menos outros dois, compondo o ájuntó. Dessa forma, há no sujeito um certo “politeísmo” ou “monoteísmo difuso”, na medida em que um dos Òrìṣà é o chefe da cabeça deste (èlèdà no *yorùbá* do candomblé). Simultaneamente, os indivíduos participam da comunidade que são os terreiros⁶ de candomblé, pelo que cultuam não apenas o Òrìṣà para o qual estão consagrados, como ainda todas as divindades louvadas no candomblé, que podem ir de dezesseis a vinte, conforme a casa. A lógica “politeísta” impõe-se exteriormente. Ademais, cada casa de candomblé está

consagrada a uma divindade, que pode ou não ser a mesma do (a) atual sacerdote(isa), dependendo da história própria da mesma. Dessa forma, há um tendencial “monoteísmo” em função destes, que são louvados com particular reverência.

26

Se adentrarmos pelo culto dos ancestrais, este torna-se amplamente difícil de categorizar. Os ancestrais masculinos (*Bàbá-Éégún*) são cultuados individualmente em sociedades coletivas, ao passo que os ancestrais femininos, as *Ìyàgbá*, são cultuadas coletivamente, enquanto princípio genitor, na sociedade *Gèlèdè*. Desta perspectiva poderíamos arriscar a categoria de “monoteísmo” como viável. O problema é que o culto dos ancestrais não é exclusivo, salvo raras exceções, na experiência religiosa dos sujeitos que recorrem ao oráculo de *Ifá* e

seus padrões de organização do universo do extra-humano, e que cultuam os *Òrìṣà* em diferentes níveis, como já vimos.

27

Por fim, como se o problema por si só não fosse já complexo o suficiente para que as categorias eurocêntricas perdessem a sua operatividade, temos ainda a estruturação em função das redes familiares. Por regra, cada família yorùbá está consagrada a um *Òrìṣà* e todos os membros da família se dedicam a tal culto no *agbo-ilé* ou compound, um vilarejo familiar. No entanto, à medida que novas noivas vão chegando, trazem consigo os *Òrìṣà* das suas famílias. Portanto, o “monoteísmo difuso” deste agregado familiar extenso é muito pouco válido, porquanto a dinâmica do culto quer ao *Òrìṣà* patrono do vilarejo, quer aos

variados *Òrìṣà* que vão chegando, desconstrói uma lógica hermética contida na ideia de “monoteísmo”, ainda que difuso.

28

O quadro pintado revela matizes plurais. Ao anteriormente disposto se junta o estruturalismo desenvolvido por Juana Elbein dos Santos (1976) em relação à religião dos *yorùbá*. A antropóloga organiza as divindades em “da esquerda” e “da direita”, sem referir à esquerda ou direita do que se encontram, diferenciando ainda *ẹbọra* de *irúnmálé* sem levar em conta o processo histórico da aculturação e simbiose *yorùbá*, sabendo que o termo *Òrìṣà* resultou de uma escolha em função do papel de *Òòṣàálá* de entre uma pluralidade de termos disponíveis (Ilésanmí 1991).

As mutações são, pois, dados concretos da dinâmica religiosa do espaço *yorùbá* e *fon*, ambos interligados. A pluralidade experiencial já observada impossibilita que, quer no imaginário *yorùbá*, quer no *fon*, quer ainda no do *candomblé*, se possam aplicar as categorias ocidentais de pensamento face ao religioso: “monoteísmo” e “politeísmo” são concessões herméticas, estanques, que esbarram contra a dinâmica dos imaginários descritos. Levando em conta a organização dinâmica dentro do sistema de *Ifá*, a perspectiva plural dos cultos aos *Òrìṣà* em África e no *candomblé*, ou ainda a complexa interseção entre os ancestrais e os demais cultos, jamais se poderá aceitar as categorias expostas. Desta forma, estaremos a assumir os imaginários em análise como “fluidos” ou “dinâmicos” (em detrimento de “monoteístas e “politeístas”), compreendendo que o pensamento sobre o extra-humano se constrói em função da perspectiva de análise, i. e., quando os agentes religiosos se posicionam nos vários

segmentos do espaço *yorùbá* (*Ifá*, *Òrìṣà* locais, *Òrìṣà* ao qual se está devotado/iniciado, *Òrìṣà* da família, *Òrìṣà* do compound, *Òrìṣà* ao qual se recorre em situações específicas, ancestrais) e do *candomblé* (*Òrìṣà* individual, os que acompanhem o anterior, o *Òrìṣà* do templo, do sacerdote ou sacerdotisa, os demais *Òrìṣà* cultuados).

30

Recomenda-se, ainda, a revisita à categoria de “panteão” em contexto presente, depois de excluídas as categorias de “monoteísmo” e “politeísmo” e levando em consideração que as categorias clássicas ocidentais não possuem grande operatividade para a observação das religiões africanas, em particular nos casos tomados em consideração neste trabalho. A helenização do imaginário *yorùbá* padronizou-se a partir de Leo Frobenius (1913). Com isso a ideia de “panteão”

ganhou particular relevo. Hallgren (1991) levanta um pouco do véu em relação a tal categoria face ao imaginário *yorùbá*. Apesar de este reconhecer a problemática de “panteão” em função das múltiplas organizações em curso e responsabilizar os mais variados trabalhos antropológicos pela manutenção desse paradigma, não deixa de recorrer ao mesmo, apresentando três agrupamentos de divindades *yorùbá*: (1) os ligados à terra, água e fertilidade; (2) os ligados ao elemento celestial que ele associa a *Ifè*; (3) o das divindades que se vestem de branco, os *Òrìṣàṣ funfun*. Todavia, como afirma Peel, “[it] follows from this that for a realistic study of Yoruba religion in practice we should take the local cult complex, rather than a supposed Yoruba-wide pantheon” (2000: 109). Dessa forma, se é facto que poderemos agrupar as divindades do imaginário *yorùbá* segundo a proposta de Hallgren, não é menos verdade que esta é apenas uma de entre as várias estruturações possíveis, e que tal é tão lícito quanto a noção de um panteão, i. e., ambas as propostas são herméticas.

Assim, tal como vimos para a questão das categorias de “monoteísmo” e “politeísmo”, a experiência de culto no espaço *yorùbá* expressa-se pluridimensionalmente. Temos o sistema de *Ifá*, o culto da divindade padroeira local, o culto da perspectiva individual, a organização no compound, entre outras já mencionadas. Ora, perante ordenações plurais do complexo divino *yorùbá* que impossibilitam o uso das categorias supramencionadas, considera-se que a noção de “panteão” é pouco operatória, representando uma herança teórica alicerçada em metodologias comparativistas em desuso. Perante tal, propõe-se a categoria de “agrupamentos” (ou em alternativa de “círculos”), em consonância com a experiência pluridimensional *yorùbá*. À ordenação e estratificação própria da ideia de “panteão” opõe-se a ordenação (ou múltiplas ordenações) dinâmica (s) do espaço *yorùbá*. Um “panteão” geral das divindades *yorùbá* não traduz a realidade vivenciada pelas populações, mas antes um

plasmar do modelo helénico. Ainda que estratificado, o próprio sistema de *Ifá* está longe de corresponder ao modelo rígido que a categoria em causa pressupõe. Ali é *Olódùmarè* quem reina, quem é o ponto máximo da hierarquia, apesar da presença da arquidivindade *Òṣàálá* e do lugar de destaque de *Èṣù* e de *Òrúnmílá*, divindade que se confunde com o método de adivinhação numa dupla identidade interpenetrada. Para além das divindades citadas, todas as outras estão hierarquicamente difusas. As ordenações locais e pessoais que vimos anteriormente servem também para esvaziar a operatividade da categoria de “panteão” em contexto *yorùbá* e afro-brasileiro do candomblé.

Conclusão

32

Pensar a noção de “religião” em contexto africano e em particular *yorùbá* requer uma atitude de despreendimento face às categorias ocidentais de –pensamento sobre o fenómeno religioso, como salientou Horton (1960, 1993). O problema começa no que se entende por “religião”, ou seja, onde se traçam as fronteiras entre atitudes religiosas e não religiosas. Versando o caso *yorùbá*, é impossível mapear o que são atitudes não religiosas, sabendo que a religião entra por todos os aspetos do quotidiano, razão pela qual a distinção entre “religião” e “magia” ou “religião” e “ritual” seja uma demarcação ocidental que se esvazia no contexto em análise.

Apesar de reconhecermos a validade da definição de Horton de que as “religiões” africanas se expressam em atitudes de explicação, previsão e controlo, mas também num sentido de comunhão, propomos a definição pela via da comunicação, manipulação e eficácia, como vetores interligados que permitem o entendimento da especificidade religiosa *yorùbá* e afro-brasileira do candomblé. O carácter eminentemente prático da “religião” em contextos presentes não acarreta a negação de uma atitude conceitual-teológica, mas antes esta é a produção literária do fazer religioso. A “religião” entre os *yorùbá* e no candomblé faz-se, sendo uma herança cultural e mística que se impõe sobre os sujeitos, razão pela qual o termo nativo é *èsìn*, significando “dever” ou “serviço”, conceito que se faz acompanhar do de “tradição” e de *ìmọ̀*, i. e., de “conhecimento”, uma vez que o fazer “religião” pressupõe conhecer a identidade das divindades, o que

por seu turno conduz à noção de *awó*, “segredo” e *ewo*, “tabu”. Estamos, pois, diante de um imaginário bem distante do ocidental de “religar” ou “recolher”.

34

Ao nível do modelo sistémico procurou-se refutar as clássicas categorias de “monoteísmo” e “politeísmo”, não lhes reconhecendo operatividade no contexto vigente. A experiência pluridimensional, quer em contexto *yorùbá* quer no *candomblé*, em função das ordenações sociais e dos segmentos religiosos como o sistema de *Ifá*, o *compound*, o *Òrìṣà* individual, da aldeia, da família, entre outros ordenamentos possíveis, conduziu à opção por categorizar os sistemas em análise como “fluidos” ou “dinâmicos”. Ao mesmo tempo, tomou-se em consideração a categoria de “panteão”, resultado de uma universalização do modelo helénico. Ora, em função da multiplicidade experiencial nos contextos abordados, torna-se impossível conceber um “panteão” *yorùbá* homogéneo, pelo

que se optou por conceber os imaginários em causa a partir da categoria de “agrupamentos” ou, em alternativa, de “círculos”.

35

Em suma, é inevitável assumir que cada cluster cultural produz uma noção própria de “religião” com base na sua paisagem humana e no seu oikos, sendo impossível importar categorias gerais para a compreensão de imaginários particulares. As fronteiras identitárias são próprias e não raras vezes dinâmicas, o que equivale a dizer que a religião se faz com a colheita da terra.

BIBLIOGRAFIA

ABIMBOLA, Wande, 1975, "*Iwapele: the concept of good character in Ifa literary corpus*", em W. Abimbola (org.), *Yoruba Oral Tradition*. Ibadan, University of Ibadan, 389-420.

ANDERSON, Benedict, 1991, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres e Nova Iorque, Verso (edição revista).

AWOLALU, J. O., 1976, "What is African traditional religion?", *Studies in Comparative Religion*, 10 (2): 1-10.

BARBER, Karin, 1997, "How man makes god in West Africa: Yoruba attitudes towards the Òrìṣà", em Roy Richard Grinker e Christopher B. Steiner (orgs.), *Perspectives on Africa: A Reader in Culture, History, and Representation*. Cambridge, Blackwell, 392-411.

BEIER, Ulli, 1980, *Yoruba Myths*. Cambridge e Nova Iorque, Cambridge University Press.

BELL, Christine, 1997, *Ritual: Perspective and Dimensions*. Nova Iorque, Oxford University Press.

BERLINER, David, e Ramon SARRÓ (orgs.), 2007, *Learning Religion: Anthropological Approaches*. Oxford e Nova Iorque, Berghahn Books.

CAPONE, Stefania, 2004, *A Busca da África no Candomblé: Tradição e Poder no Brasil*. Rio de Janeiro, Pallas.

CMS – Church Missionary Society, 1918, *Dictionary of Yoruba Language*. Lagos (Nigéria), CMS.

DIAS, João Ferreira, 2011, *Fórmulas Religiosas entre os Yorúbás: Olódumarè, Òrìṣà, Àṣẹ, Orí e Ìpin*, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, dissertação de mestrado.

DIAS, João Ferreira, 2012, *Candomblé em Português: História, Organização, Teologia*. Lisboa, Comunidade Portuguesa do Candomblé *Yorùbá* (edição revista e ampliada).

DURKHEIM, Émile, 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*. Paris, Alcan.

FROBENIUS, Leo, 1913, *The Voice of Africa*. Londres, Hutchinson & Co.

GEERTZ, Clifford, 1973, *The Interpretation of Culture*. Nova Iorque, Basic Books.

HALLGREN, Roland, 1991, *The Good Things in Life: A Study of the Traditional Religious Culture of the Yoruba*, *Lund Studies in African and Asian Religions*, 2. Lund (Suécia), *Department of History of Religions, University of Lund*.

HALLGREN, Roland, 1995, *The Vital Force: A Study of Àṣẹ in the Traditional and Neotraditional Culture of the Yoruba People*, *Lund Studies in African and Asian Religions*, 10. Lund (¬Suécia), *Department of History of Religions, University of Lund*.

HAMMOND, Dorothy, 1970, "A problem in semantics", *American Anthropologist*, n. s., 72 (6): 1349-1356.

HERTZ, Robert, 1970 [1907], *Sociologie religieuse et folklore. Paris, Presses Universitaires de France.*

HOBBSAWM, Eric, e Terence RANGER (orgs.), 1992, *The Invention of Tradition. Cambridge, Cambridge University Press.*

HORTON, Robin, 1960, "A definition of religion, and its uses", *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 90 (2): 201-226.

HORTON, Robin, 1993, *Patterns of Thought in Africa and the West: Essays on Magic, Religion and Science. Cambridge, Cambridge University Press.*

IDOWU, Bọlaji, 1962, *Olódùmarè: God in Yoruba Belief. Londres, Longmans.*

ILÉSANMÍ, Thomas Mákanjúṣá, 1991, "The traditional theologians and the practice of Òrìṣà religion in Yorùbáland", *Journal of Religion in Africa*, 21 (3): 216-226.

KISHIMOTO, Hideo, 1961, "*An operational definition of religion*", *Numen*, 8 (3): 236-240.

LAPLANTINE, François de, 2000, *Aprender Antropologia*. São Paulo, Brasiliense.

LENCLUD, Gérard, 1990, "*Vues de l'esprit, art de l'autre: L'ethnologie et les croyances en pays de savoir*", *Terrain*, 14: 5-19.

LÉVY-BRUHL, Lucien, 1931, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Paris, Presses Universitaires de France.

MALINOWSKI, Bronisław, 1925, *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Glencoe, IL, The Free Press.

MALINOWSKI, Bronisław, 1933, *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*. Paris, Payot.

MATORY, J. Lorand, 2005, *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*. Princeton, Princeton University Press.

MAUSS, Marcel, 1968, *Œuvres*, tomo 1: *Les fonctions sociales du sacré*. Paris, Minuit.

NEEDHAM, Rodney, 1972, *Belief, Language and Experience*. Oxford, Basil Blackwell.

OLABIYI, Babalola Yai, 1993, "From Vodun to Mawu: monotheism and history in the Fon cultural area", em Jean-Pierre Chrétien (org.), *L'Invention religieuse en Afrique: Histoire et religion en Afrique noire*. Paris, Karthala, 241-265.

OLUPONA, Jacob, 2001, "Òrìṣà Òṣun: Yoruba sacred kingship and civil religion in Òṣogbo, Nigeria", em Joseph M. Murphy e Mei Mei Sanford (orgs.), *Òṣun Across the Waters: A Yoruba Goddess in Africa and the Americas*. Bloomington, IN, Indiana University Press.

PALMIÉ, Stephan, 2007, "O trabalho cultural da globalização iorubá", *Religião e Sociedade*, 27 (1): 77-113.

PARRINDER, E. G., 1959, "*Islam and West African indigenous religion*", Numen, 6 (2): 130-141.

PEEL, J. D. Y., 1968, *Aladura: A Religious Movement among the Yoruba*. Oxford, Oxford University Press.

PEEL, J. D. Y., 2000, *Religious Encounters and the Making of the Yoruba*. Bloomington, IN, Indiana University Press.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred, 1968 [1945], "*Religion et société*", em Alfred Radcliffe-Brown, *Structure et fonction dans la société primitive*. Paris, Minuit, 230-260.

RIVIÈRE, Claude, 1997, *Socio-anthropologie des religions*. Paris, Armand Colin.

SANTOS, Juana E., 1976, Os Nàgô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia. Rio de Janeiro, Vozes.

SMITH, W. R., 1889, *Lectures on the Religion of the Semites*. Londres, A. and C. Black.

TAYLOR, Charles, e Benjamin LEE, s. d., "*Multiple modernities project: modernity and difference*", disponível em <<http://www.sas.upenn.edu/transcult/promad.html>> (última consulta em 27/9/2013).

TESTART, Alain, 1993, *Des dons et des dieux: Anthropologie religieuse et sociologie comparative*. Paris, Armand Colin.

TOOKER, Deborah, 1992, "*Identity systems in Highland Burma: 'belief', Akha Zan and a critique of interiorized notions of ethno-religious identity*", *Man*, 27 (4): 799-819.

VERGER, Pierre, 1999, *Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.

VERSNEL, H. S., 1991, "*Reflections on the relationship magic-religion*", *Numen*, 38 (2): 177-197.

VOGEL, Arno, Marco Antonio da Silva MELLO, e José Flávio Pessoa de BARROS, 2001, *A Galinha d'Angola: Iniciação e Identidade na Cultura Afro-Brasileira*. Rio de Janeiro, Pallas.

ZUESSE, Evan M., 1979, *Ritual Cosmos: The Sanctification of Life in African Religions*. Athens, OH, Ohio University Press.

Notas

1 O presente trabalho resulta de leituras sobre a religião *yorùbá* e sobre o candomblé, encontrando particular alicerce na experiência de convivência direta com ambas as realidades religiosas ao longo de vários anos.

2 As problemáticas teóricas (no sentido teológico que preferimos apelidar “padrões de pensamento religioso”) em torno da predestinação entre os *yorùbá*

foram abordadas em dissertação de mestrado não publicada (Dias 2011) e não cabem na abordagem presente.

3 Palavras do pai João de *ṣàngó, ògán do Ilé Àṣẹ̀ Ìyá Odò* – Comunidade Portuguesa do Candomblé *Yorùbá*, proferidas em diversas situações de convívio em datas religiosas.

4 Identidade ocultada por necessidade de preservação, atendendo ao sigilo iniciático.

5 Mariô é a folha do dendazeiro, sagrada para os *yorùbá*; o termo é aqui usado como sinónimo de religião.

6 Termo corrente para designar as casas de culto de candomblé.

Para citar este artigo

Referência do documento impresso

João Ferreira Dias, « A religião se faz com a colheita da terra: problematização concetual de "religião" em África e o caso yorùbá », *Etnográfica*, vol. 17 (3) | 2013, 457-476.

Referência eletrónica

João Ferreira Dias, « A religião se faz com a colheita da terra: problematização concetual de "religião" em África e o caso yorùbá », *Etnográfica* [Online], vol. 17 (3) | 2013, posto online no dia 30 Outubro 2013, consultado no dia 05 Março 2014. URL : <http://etnografica.revues.org/3303> ; DOI : 10.4000/etnografica.3303

Adaptação: Luiz L. Marins / www.luizlmarins.com.br

A DIÁSPORA AFRICANA E SUAS IMPLICAÇÕES NA FIGURA DA MULHER NEGRA NA SOCIEDADE ATUAL

Por Clara Alencar V. Pimentel¹

RESUMO: Este trabalho dedicar-se-á a identificar as maneiras como o fenômeno da diáspora africana – a captura, a travessia, a chegada ao novo ambiente e consequente adaptação -, tiveram influência sobre a constituição do pensamento feminista negro. Os romances *Um Defeito de Cor*, de Ana Maria Gonçalves, e *Beloved*, de Toni Morrison serão usados a título de exemplificar os argumentos. O conceito de „diáspora africana“ será definido, de modo a facilitar a compreensão do estudo.

Palavras-chave: Diáspora Africana; Feminismo Negro; Feminismo Transnacional

Este trabalho dedicar-se-á a identificar as maneiras como o fenômeno da diáspora africana – a captura, a travessia, a chegada ao novo ambiente e conseqüente adaptação -, tiveram influência sobre a constituição do pensamento feminista negro. Abordaremos a questão a partir do ponto de vista teórico, do feminismo transnacional e, obviamente, estudiosos do dito fenômeno. Buscando aplicabilidade no objeto de estudo, utilizaremos dois romances, um brasileiro e outro estadunidense: *Um Defeito de Cor*, de Ana Maria Gonçalves, e *Beloved*, de Toni Morrison, respectivamente. Objetivamos uma breve comparação da postura das sociedades em questão para com as mulheres, suas edificadoras e progenitoras.

A princípio, preocupar-nos-emos em definir o conceito de „diáspora africana“, de acordo com Stuart Hall e Paul Gilroy. Entendendo o termo „diáspora“ como algo mais que êxodo ou deslocamento, especialmente no contexto africano, assumimos a importância do aspecto transnacional para o mesmo, uma vez que, sem o trânsito entre nações e a conseqüente adaptação

dos indivíduos „viajados“, o conceito em questão certamente não estaria merecendo tanta atenção por parte dos acadêmicos. O fato de confrontar duas (ou mais) sociedades lhes traz desconforto, especialmente se este encontro se dá com base em diferenças de poder e subjugação. A diáspora africana para o Novo Mundo, impulsionada e propagada pelos países europeus que nela viam grande fonte de lucro – foi uma das maiores empreitadas comerciais dos idos coloniais – é atualmente estudada em toda a sua extensão geográfica, antropológica, sociológica,

1 Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Universidade Federal de Juiz de Fora.

Literária e em todas as outras maneiras que o contato entre seres humanos pode gerar expressões. Wendy Walters inicia seu livro *At home in Diaspora – Black*

International Writing – com a seguinte definição de diáspora, que ela apropria de Isidore Okpewho: “espaço global, uma teia de abrangência mundial, que se deve tanto pelo continente original quanto por qualquer lugar no mundo em que seus filhos possam ter sido levados pelas infortunas forças da história” 2 (WALTERS, 2005, p. vii). Adotaremos essa definição por ter referências claras ao aspecto maternal da terra, que perde seus filhos para a dominação de outrem – bem como a mãe autóctone realmente perdeu os seus para o colonizador, que nos é extremamente caro, por nosso objeto de análise ser o feminino em face da diáspora. Além disso, a autora acredita que “a noção de diáspora pode representar uma construção do lar múltipla, plurilocal, portanto, evitando ideias de fixidez, liberdade espacial, e exclusividade nostálgica que a ideia de lar tradicionalmente levanta” (WALTERS, xvi). Diáspora é a ausência de lar em um primeiro momento e, em seguida, a reconstrução do ambiente acompanhada do freqüente desejo de retorno ao que foi perdido. James Clifford, em seu artigo

intitulado *Diasporas*, afirma que o termo costuma pressupor maiores distancias e o desejo de retorno como utópico. O autor cita William Safran, que conseguiu estabelecer seis definições do conceito, das quais usaremos apenas duas, no momento: “comunidades de minorias expatriadas” (1) que são dispersas de um centro original para pelo menos dois lugares periféricos; (2) que mantêm uma “memória, visão ou mitologia sobre a pátria original” (in: CLIFFORD, 1998, p. 304). O movimento de dispersão é o que origina o termo, é o que aproxima a diáspora judaica da africana, por exemplo. Ainda que a primeira tenha ocorrido por diferentes motivos e tenha tido efeitos também distintos, o trânsito é o que assemelha os povos em questão. No entanto, Paul Gilroy afirma que “parece imperativo impedir que a diáspora se torne apenas um sinônimo de movimento” (GILROY, 2001, p. 22) que cuidemos para não observar o fenômeno africano apenas como o resultado final do trânsito – uma vez que encarar dessa maneira o fenômeno possibilitaria retirar dele o aspecto conflituoso e violento -, mas toda

sua extensão de movimento – a busca, a captura, as negociações de venda, o armazenamento das „peças“, a viagem já como cativos, a travessia no

2 As traduções serão nossas. *“Diáspora as „a global space, a worldwide web, that accounts as much for the mother continent as for wherever in the world her offspring may have been driven by the unkind forces of history“*”.

Atlântico, a chegada ao Novo Mundo e, finalmente, a adaptação e as manifestações culturais desses homens e mulheres nas novas terras. Para Stuart Hall, o conceito de diáspora “está fundado sobre a construção de uma fronteira de exclusão e depende da construção de um „Outro“ e de uma oposição rígida entre o dentro e o fora” (HALL, 2008, p. 32), ou seja, é o confronto entre o „eu“ e o desconhecido que causa a indisposição presente entre os indivíduos da diáspora. O despreparo para conhecer o outro, o autóctone em seu ambiente

original, com suas línguas e costumes. A dificuldade em admitir que, por mais diferente, ele se encontra em meio à sua cultura. Nos idos das Grandes Navegações, o europeu que saía de suas terras com destino incerto, esperava deparar-se com titãs, sereias, ciclopes, criaturas fantásticas e, ao encontrar-se diante de outro tipo de diversidade, transferiu a imagem criada das terras „conquistadas” para os homens que encontraram nelas. A apropriação geográfica deu-se na mesma medida da dominação do semelhante, de modo a termos estudos que associam a violação da terra à feminina. O transportado é visto como estrangeiro ainda nas terras para onde foi levado, o que mantém a relação de poder e abuso.

A mulher autóctone africana foi tão violada como sua terra e, até os dias de hoje, sofre as implicações dessa violência, que a limita entre muros sociais e a estagna em estereótipos. Sendo assim, almejamos delimitar de que maneira o estudo

sobre a diáspora negra está relacionado a este tipo particular de feminismo, usando os romances mencionados para exemplificar a construção do pensamento que possibilitou o surgimento do segundo. A fim de fazer uma retrospectiva significativa ao nosso estudo, buscaremos ainda em África bases para compreender os motivos que levaram a grande maioria das transportadas a aceitarem a dominação branca e o regime de trabalho a que foram inseridas quando chegaram às Américas: lá, ainda que a mulher mais velha, a matriarca da família fosse valorizada e ouvida, as esposas e meninas vivam sob os olhares controladores de maridos e pais, seguindo tradições e costumes culturais. Devido ao fato de alguns africanos seguirem a religião muçulmana, patriarcal por princípio, as mulheres estavam acostumadas a encarar dificuldades de convivência (e competição, gerada pela poligamia) umas com as outras, o que favorecia a segregação, intrigas e desunião entre elas. O homem da casa e os filhos dele já representavam a ordem dominante a ser seguida e, com a captura

e transporte, é bastante provável que a mulher africana tenha transferido a figura de „senhor“ do seu marido para o homem branco que a explorava e ameaçava sua integridade (HOOKS, 1981, p.17). Os colonizadores, observando a organização social africana, não tiveram receio de implantar o mesmo regime em novas terras, por saberem que, somando-o ao medo do chicote, a “tendência natural ao trabalho” da mulher negra se manifestaria de modo a favorecer as plantações e os serviços domésticos. De todo modo, o esquema civilizatório e colonial já impunha que uma ordem deveria ser seguida, que relações de poder deveriam ser implantadas. Idiomas, nomes, endereços foram substituídos de modo a possibilitar a sobrevivência dos colonizados neste novo modelo. Carole Boyce Davies defende que, semelhantemente à terra, a língua também foi violada pelos homens invasores. Os domínios linguísticos e territoriais são associados ao feminino: “a natureza empoderada da língua e do discurso e sua relação frequente com o domínio fálico tem de ser desconstruída. Em particular,

quando as mulheres usam a língua, então, ela é removida de suas identificações masculinas primárias” (DAVIES, 160). A autora nos chama atenção para o pequeno número de produções literárias em línguas não colonizadas e vê, na ampliação deste corpus o aspecto político da literatura. Em *Um Defeito de Cor*, Kehinde aprende a ler ainda criança, quando fazia companhia para a Sinhazinha, em suas aulas com o Fatumbi. Ela percebera, naquele momento, a importância do domínio da variedade escrita, que possibilitaria sua compreensão do mundo dos brancos de maneira mais ampla. Torna-se leitora de padre Antônio Vieira, textos com os quais o professor lhe havia presenteado e que tiveram certo impacto quando de sua vivência na senzala grande. Em certa noite, após ler um dos sermões, observa o impacto da leitura em suas colegas de baia:

Foi ela [Rosa Mina] quem conseguiu entender as palavras do padre Antônio Vieira, dizendo que ele estava mesmo certo, que na vida nós devíamos ser como

o sal. A carne que comíamos não era salgada? O sal era para ela não estragar, e nós também precisamos ser assim, fazer a nossa parte para conservar as coisas boas, tanto para nós quanto para as pessoas que vivem ao nosso redor. Fiquei com vontade de perguntar se os amigos do Fatumbi conheciam as palavras do padre Antônio Vieira, se era disso que eles falavam quando diziam que tínhamos que nos unir e lutar pelo nosso direito de sermos iguais aos brancos (GONÇALVES, 2007, p. 123).

Kehinde apropria-se da língua do colonizador em suas variedades e, na tentativa de não perder suas raízes com a pátria mãe, mantém seu nome original, como resistência. Suas crenças religiosas também são mantidas, na consciência de que, cultuando os voduns de sua avó ela estaria mais perto de seu seio familiar, não se esquecendo „de onde veio“. A personagem tenta passar esses ensinamentos para seus filhos, levando-os para a cerimônia de nome com um

babalaô e fazendo oferendas aos seus orixás. Na comunicação com os meninos, mantinha algumas palavras iorubanas, de modo que eles trouxessem o conhecimento dos antepassados ainda que inconscientemente. No romance brasileiro, a importância da comunidade, ou, pelo menos, da rede de amizades é extremamente importante para a sobrevivência e manutenção. As presenças de Esméria e Adeola são fundamentais para que Kehinde consiga criar seus filhos. Mesmo quando ela se encontra foragida por conta do Levante dos Malês, é a primeira que se responsabiliza pelos cuidados com Luís, único filho que lhe restara. Esméria é, para a personagem principal, mais do que mãe amiga: é como uma parente próxima, a quem ela confiava o que lhe era mais valioso. Algumas feministas negras, como Boyce Davies e bell hooks atestam a frequência e importância de alianças como as traçadas entre as personagens acima para a superação de obstáculos. Para hooks, o amor por si mesma, e pela comunidade, é a saída para a prisão social em que são enquadradas as mulheres

negras. Além disso, o aprendizado que se pode ter a partir dos mais velhos deve ser levado em consideração para que se consiga evitar tensões desgastantes. Em *Beloved*, é somente após pedir ajuda de suas vizinhas que Denver consegue expulsar o fantasma da irmã morta e possibilitar que sua mãe encontre assuma novamente o estado de mente sã. Nos tempos em que Baby Suggs era viva, todos experimentaram a vida em comunidade, em que cada um acrescentava mais à realidade do outro. Como sua avó era uma mulher de muita sabedoria, reconhecida por todos, as mensagens que ela deixou ficaram marcadas naqueles que a ouviram. Especialmente, Baby Suggs passou lições sobre como tratar o próprio corpo, como superar as marcas que a escravidão deixou no corpo e no intelecto dos sobreviventes. Ela dizia - Ah, minha gente, eles não amam suas mãos. Aquelas que eles apenas usam, amarram, atam, deceparam e deixam o vazio. Amem suas mãos! Amem-nas. Levantem-nas e beijem-nas. (...) Mais do que o seu útero que segura a vida e as suas partes íntimas que geram vidas,

escute-me, ame seu coração. Este é o verdadeiro prêmio (MORRISON, 2004, p. 103/104).

Denver, quando criança, frequentava uma pequena escola, onde aprendeu o básico para comunicar-se através das palavras escritas. No entanto, pelas circunstâncias de sua vida, pela figura amedrontadora de sua mãe, ela não concluiu as etapas daquele estudo. Apesar disso, quando ela precisou da ajuda das pessoas que estiveram conectadas a ela no período ruim de sua infância, todas elas puderam ajudar, e, em coro, em conjunto, exorcizaram a casa 124 da rua Blueston do seu fantasma mais aterrorizador – a filha morta que voltara para exigir seu papel e retomar seu lugar como a mais amada. O retorno de *Beloved* é visto, pelas críticas feministas aqui enfatizadas, como o desejo de resolver o que ficou sem resposta, de apaziguar, ou, pelo menos, harmonizar as tensões que os abusos e violências da escravidão geraram no físico e na psique femininas,

expressas em Sethe. É através da memória e da revisita ao passado que novas saídas são traçadas. Atualmente, o feminismo negro ainda precisa de apoio e divulgação para atingir as camadas sociais e econômicas, para propor mudanças de paradigmas e, assim, como em *Beloved*, redefinir as trajetórias do reconhecimento para com as mulheres afrodescendentes. Nos Estados Unidos da América, vemos grande avanço nas políticas públicas e de afirmação, culminando na postura de Condoleezza Rice na Secretária de Estado. Apesar dos avanços, ainda muito se debate sobre a efetiva atenção que recebem as mulheres que tiveram grande participação na edificação do país. No Brasil, estamos caminhando devagar, tanto na esfera trabalhista como de saúde e educacional. O site Geledés (<http://www.geledes.org.br/desigualdades-racias/trabalhadoras-sofrem-com-desigualdade-de-genero-e-de-raca.html>), acessado em 23/05/10, às 16h32, publicou as seguintes considerações sobre o mercado de trabalho e salários de mulheres negras neste país: "As mulheres -

principalmente as mulheres negras - possuem rendimentos mais baixos que os dos homens e, ainda que em média tenham níveis de escolaridade mais elevados, seguem enfrentando o problema da segmentação ocupacional, que limita seu leque de possibilidades de emprego", afirma o estudo da OIT, ligada à Organização das Nações Unidas (ONU). Entre 1998 e 2008, aumentou a proporção de mulheres que são "chefes de família", ou seja, que são as principais responsáveis pelo sustento do lar. Essa porcentagem subiu de 25,9% para 34,9%, que equivale a mais de um terço das famílias brasileiras. Aumentou também a parcela de núcleos formados por mães que cuidam sozinhas dos filhos: de 4,4% para 5,9%. Para advogados brancos, o salário médio de admissão nos últimos seis meses foi de cerca de R\$ 3 mil. Neste período, informa o Salariômetro, houve 150 contratações com o mesmo perfil, na localidade informada. No caso das advogadas negras, o salário médio de admissão no último semestre foi de R\$ 1,48 mil. Durante este período, houve registro de

apenas duas contratações com este perfil na capital paulista. "As mulheres e os negros são mais presentes nas ocupações informais e precárias e as mulheres negras são a grande maioria no emprego doméstico, uma ocupação que possui importantes deficits no que se refere ao respeito aos direitos trabalhistas", completa o documento da OIT.

O feminismo eurocêntrico esteve mais preocupado em garantir direitos às suas ativistas. Elas clamavam pelo direito de trabalhar, de escolherem parceiros ou permanecerem solteiras, de evitarem filhos, ou não. O movimento não conseguiu olhar para as mulheres que compunham o cenário social de então, mantendo-se igualmente segregador e impondo relações de poder. De acordo com Jurema Werneck, "no feminismo original não havia diferenças palpáveis, de classe social ou de raça. Só existia a questão de gênero. E não se encarou os conflitos que existiam por causa dessas diferenças" (WERNECK, 2002, p. 63). Os

problemas enfrentados eram da esfera das possibilidades e castrações que o sistema patriarcal europeu limitava ou impunha às suas mulheres. As mulheres negras, ao contrário, já estavam familiarizadas com o trabalho há muito, e, espelhadas na possibilidade de diálogo aberta pelas primeiras feministas, desejavam a regulamentação, “direitos trabalhistas e não o direito de trabalhar. Ao contrário da mulher branca que vivia a bordar, dar ordens aos escravos e servir seu marido e „senhor”, a mulher negra sempre assumiu o papel de „aglutinadora” e „provedora” da família. Foi ela quem assumiu a criação de seus filhos, na época em que a sociedade escravocrata matava, mutilava e separava as famílias negras” (in: WERNECK, 2002, p. 64). Rosália de Oliveira Lemos nos chama a atenção para as teorias de inferioridade racial que contaminaram também o movimento feminista negro. Entrevistando Vânia Santana, Lemos ressalta: “Os brancos sempre desconfiaram da gente. Sempre se sentiram ameaçados diante do contato que poderia levar a uma perda moral ou material.

Essa coisa entre nós é impressionante. Estamos sempre desconfiando do outro” (p. 65), e vê que é essencial a desconstrução de imagens fixas no inconsciente coletivo, que estagnam as pessoas e as enquadram em esquemas sociais. A luta contra os racismos internalizados faz parte da proposta de feministas negras brasileiras, uma vez que elas têm a consciência de que este fenômeno mais impede a evolução pessoal e coletiva, aprisiona mentes e corpos e mantém os „lugares sociais” como inquestionáveis. Angela Davies, uma das principais ativistas do movimento negro estadunidense dos anos 60, observando a configuração da discussão racial no Brasil, considera: “Sei que no Brasil a segregação não foi institucionalizada e isso alimenta o mito da democracia racial. Quando uma pessoa se sente discriminada, mas não tem consciência disso, vai achar que o problema é com ela, que deve ter feito algo de errado. O racismo internalizado é uma questão importante. As mulheres negras brasileiras têm

criado diversas metodologias de trabalho nessa área. Essas práticas desafiam estereótipos e estimulam sua auto-estima” (in: WERNECK, 2002, p. 69). As personagens principais dos romances analisados neste trabalho já começam a desafiar os estereótipos, de modo a possibilitarem auto-olhares positivos, engrandecedores e perceberem-se como dignas de grandes feitos. Kehinde era consciente de sua capacidade empreendedora e alcançou sucesso econômico com sua batalha diária contra as condições de escrava e, depois, de forra, que a limitavam a trabalhos pré-estabelecidos. De volta a Uidá, torna-se empresária e inova o setor arquitetônico da região. Sethe não teve como objetivo primeiro conseguir sua autonomia econômica, mas, sua transposição foi no campo do religioso e pessoal. Denver e ela incorporam a filosofia do amor de Baby Suggs e conseguem olhar-se de maneira mais positiva após a expulsão de Beloved. Finalmente, constituem-se como senhoras de si.

ABSTRACT: This paper aims at identifying the ways in which the African Diaspora – capture, the Middle Passage, the arrival at a new atmosphere and consequent adaptation – influenced the constitution of Black Feminism. We will refer to the novels *Um Defeito de Cor*, by Ana Maria Gonçalves and *Beloved*, by Toni Morrison as a means of exemplifying our theory. The concept of African Diaspora will be defined, to provide the reader better understanding of this study.

Key-words: African Diaspora; Black Feminism; Transnational Feminism

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APPIAH, Anthony. Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura. Tradução Vera Ribeiro; revisão de tradução Fernando Rosa Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. 304 p. ISBN 978-85-85910-16-7

BENISTE, José. Mitos Yorubás: o outro lado do conhecimento. São Paulo: Ed. Bertrand Brasil, 2006.

BENJAMIN, Walter. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Trad.: Sérgio Rouanet. 7ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras escolhidas; v.1)

BERND, Zilá. Introdução à literatura negra. São Paulo, Brasiliense: 1988.

BOGLE, Donald. Toms, Coons, Mulattoes, Mammies & Bucks. An interpretative history of Blacks in American Films. New York: The Continuum International Publishing Group Inc. 4th ed. 2006. 454 p.

DAVIES, Carole Boyce. Black woman writing and identity. Migrations of the subject.

New York, Routledge, 1994. 229 p. ISBN 0-415-10086-0

DEL PRIORI, Mary. História das Mulheres no Brasil. São Paulo: Contextop, 1997. 680 p.

DUBOIS, W.E.B. As almas da gente negra. Tradução, introdução e notas, Heloísa Toller Gomes. – Rio de Janeiro: Lacerda Ed. 1999. 323 p. ISBN 85-7384-051-X

GILROY, Paul. O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001. 432 p. ISBN 85-7326-196-X

GIRAUDO, José Eduardo Fernandes. Poética da memória: uma leitura de Toni Morrison. Porto Alegre: Ed. Universidade/ UFRGS, 1997. 144 p. ISBN 85-7025-421-0

GONÇALVES, Ana Maria. Um Defeito de Cor. Rio de Janeiro: Record, 2007. 2ª Edição. 952 p. ISBN 978-85-01-07175-0

HALL, Stuart. Da Diáspora: Identidades e mediações culturais. Organização Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guarda Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. 410 p. ISBN 978-85-7041-356-7

HOOKS, bell. Ain't I a woman: Black women and feminism. South End Press, 1981. 210 p. ISBN 0-89608-129-X

_____, bell. Salvation: Black people and Love. New York: Perennial Ed. 2001. 227 p. ISBN 0-06-095949-5

MOHANTY, Chandra Talpade. Feminism without borders: decolonizing theory, practicing solidarity. Durham & London, 2003. 301 p. ISBN 0-8223-3010-5

MORRISON, Toni. Beloved. New York: Random House, 1987. First Vintage International Edition, 2004. 324p. ISBN 1-4000-3341-1

PINTO, Céli Regina J.. Uma história do feminismo no Brasil. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2003. 120 p. ISBN 85-8646-83-1

RICHARDS, Constance. On the winds and Waves of Imagination: Transnational Feminism and Literature. New York & London: Garland Publishing, Inc. 2000.

SLENES, Robert. Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. 288 p.: il.

WALTERS, Wendy. At home in Diaspora: Black international writing. The University of Minnesota Press, 2005. 179 p. ISBN 0-8166-4492-6

WERNECK, Jurema (org.). O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe. Jurema Werneck, Marilena Agostini e Maria Cecília MacDowell dos Santos. 2.ed. Rio de Janeiro: Pallas/Criola, 2002. 257 p. ISBN 85-347-0288-8

ENÌKEJÌ

Por Àsà Òrìsà Aláàfin Òyó

Informamos que nos últimos segundos do fechamento da revista, o Àsà Òrìsà Aláàfin Òyó, publicou um vídeo de grande importância, por isso abrimos um espaço editorial.

Conforme informado pela Ìyá entrevistada pelo Àsà Òrìsà Aláàfin Òyó, nos informa que Enìkejì não é a alma do indivíduo, mas que é uma outra consciência personificada, um amigo espiritual, que possui uma interatividade com o indivíduo.

EGBÉ 2

ENÌKEJÌ



0:01 / 6:21

